
Politička teorija

Izvorni znanstveni članak

342.4(4-67 EU)

Primljeno: 12. kolovoza 2005.

Ustav bez države i naroda (1)

DAVOR RODIN*

Sažetak

Promatranje Europskog ustava i pravnih stečevina Europske unije sa stajališta novovjekovne nacionalne države vodi u aporije i euroskepticizam jer Europska unija nije, niti će ikada biti, politička zajednica izgrađena po modelu nacionalnih država. Nacionalna država kao ustavna institucija nije identična političkim procesima, već je jedna od historijskih mogućnosti političkog. Država i politika ne mogu se izjednačavati: Nacionalna država je politička institucija a politika je proces koji poznaje različite mogućnosti institucionalizacija. Te dvije strane, *ustavna država* i *politički procesi*, stoje u odnosu *meke nesumjerljivosti* i nije ih moguće poistovjetiti u višem jedinstvu. Izjednačavanje ustavne države i političke djelatnosti dovodi u suvremenim raspravama o Ustavu Europe do euroskeptičkih konzekvencija. Konzervativni teoretičari države i politike ne mogu ustavnu državu misliti rastavljeno od političkih procesa. Za njih je Europa moguća samo kao ustavna država s demokratskom legitimacijom. U protivnom nikada neće biti uspostavljena. Ti teoretičari odnos ustava i politike misle u kategorijama sredstvo-svrha, ili uzrok-posljedica, a ne kao otvoreni proces između dva *nepoistovjetiva medija* koji se međusobno semantički iritiraju. Cilj europske politike nije europska država, niti je cilj Europskog ustava obuzdavanje spontanosti europskih političkih procesa. Europska unija je otvoreni semantički odnos njenih pravnih stečevina i njenih političkih procesa. U tom će se smislu i pojam demokracije kao političke forme morati redefinirati.

Europsku uniju kao političku zajednicu *sui generis* treba objasniti sa stajališta suvremenih teorija razvijenih na tragu lingvističkog i dekonstruktivističkog obrata novovjekovnog supstancijalnog racionalizma, univerzalizma i kozmopolitizma. Bitna je stečevina ovih postmodernih teorija da one politički realitet ne misle kao objektivnu danost, već kao konstrukt za koji znamo kako smo ga proizveli pa ga možemo i mijenjati. To znači da predmet istraživanja nije ustavno-pravna zbilja, već znanje o ustavno-pravnoj zbilji koje se neprekidno proširuje novim označavanjima semantički *nepostojeće političke okoline*. Europski ustav i europska politika stoje u odnosu uzajamne

* Davor Rodin, redoviti profesor Fakulteta političkih znanosti na predmetu Politička filozofija.

semantičke iritacije, ali nisu identični niti će to u perspektivi ikada postati.

Ključne riječi: Europski ustav, Europska unija, nacionalna država, narod, politički procesi, euroskepticizam, supstancijalni racionalizam, dekonstrukcija, nepoistovjetivi mediji, nesumjerljivost, semantička iritacija.

“Aporija je bespuće, ili iskustvo ne-mogućnosti iskustva”¹.

Znanosti ne istražuju ni prirodu, ni društvo već znanje o prirodi i društvu.

Uvod

Suvremeno društvo nekontroliranog napretka u svim sferama života nije više moguće objasniti *dualnom metafizikom* koja jedno stanje stvari objašnjava s pomoću drugoga, primjerice, političke procese pravno, ekonomski ili financijski. Ta je pozitivistička metafizika florirala od Platona do Kanta, Hegela i Marxa. Kriza pozitivizma izazvala je potrebu za drukčijim objašnjenjem fenomena napretka kako bi se njegovom eventualnom kontrolom ovladalo nepredvidivim socijalnim i političkim procesima koji ugrožavaju stabilnost suvremenoga svjetskog poretka pa i Europske Unije kao perspektivno jedinstvene političke zajednice.

Istraživanje napretka dovelo je do krize novovjekovnog transcendentalizma kao dominantne filozofije znanosti. Transcendentalizam je kao oblik pozitivizma napredak kontrolirao dogmatskom fiksacijom njegovih unaprijed određenih kategorijalnih, historijskih i hermeneutičkih preduvjeta. Rezultati kritike transcendentalne kontrole *napretka* podijelili su istraživače u dva fronta: u one koji su nastojali reformirati transcendentalizam i one koji su ga pokušali napustiti.

Sybille Krämer je imenovala suvremene protagoniste tih frontova. Prema njezinu mišljenju, zastupnici reformiranog transcendentalizma su Ferdinand de Saussure, Noam Chomsky, John R. Searle i Jürgen Habermas. Zastupnici radikalne kritike transcendentalizma su Ludwig Wittgenstein, John L. Austin, Niklas Luhmann, Donald Davidson, Jacques Lacan, Jacques Derrida i Judith Butler².

Ti frontovi koji su se oformili na razini epistemološke refleksije trećeg stupnja bitno su utjecali na istraživanje socijalnih, političkih i pravnih pro-

¹ J. Derrida, 1998.: 31

² Usporedi: Sybille Krämer, 2001.

cesa pa su djelovali i na analize tih procesa u Europskoj Uniji. Odnos reformiranih transcendentalista i dekonstruktivista očitovao se na toj političkoj razini u sporu *euroskeptika* i *eurooptimista*. Reformirani transcendentalisti i hermeneutičari pretežno su *euroskeptični*, oni Europsku Uniju misle u pojmovima novovjekovne nacionalne države, a kako takav rasplet nije realno moguć, pribjegavaju skepsi. Njihovi kritičari dekonstruktivisti skloni su traženju drukčijih putova europskih integracija od onih kojima se Europska Unija danas kreće.

Politička demarkacijska linija koja rastavlja te orijentacije jest novovjekovna nacionalna država prema čijim mjerilima euroskeptici misle i Europsku Uniju. Oni misle u pogrešnim analogijama: Ako je građanstvo razbilo feudalni partikularizam i stvorilo nacionalne države, tada bi po analogiji trebalo očekivati da će nove socijalne snage razbiti nacionalni partikularizam i stvoriti veliku ujedinjenu Europu. No, konzervativni euroskeptici upravo to ne žele niti vide političke i socijalne snage koje bi taj projekt ostvarile. Oni vide samo to da postoje demokratski i ostali deficiti koji odstupaju od modela nacionalne države, ili su nacionalnim elitama politički neprihvatljivi, pa se priklanjaju argumentacijskom skepticizmu: Ili Europa po modelu nacionalne države, ili od Europe ništa više od puke ekonomsko-tehničke interesne zajednice bez političkog jedinstva. Ili, umjesto *savezne države*, *savez država*. Postmodernisti i dekonstruktivisti pokušavaju posredstvom kritike pozitivističke dualne metafizike Europsku Uniju i perspektive njezina političkog razvitka objasniti revizijom pojmovnih okvira nacionalne države. Oni ne žele, prema lošoj analogiji s ukidanjem feudalnog partikularizma, razoriti europski nacionalni pluralizam, nego traže putove i snage koje će znati politički racionalizirati europski pluralizam potragom za *modus vivendi* različitih europskih političkih i kulturnih identiteta. Nije stoga čudo što među tim strujama postoje ne samo teorijska nego i politička neslaganja. Konzervativci dekonstruktiviste smatraju anacionalnim nihilistima, a ovi njih konzervativnim saboterima napretka.

Prikazat ćemo najprije dekonstruktivističku kritiku novovjekovne dualne metafizike (transcendentalizam i hermeneutika) kao metodološkog oružja konzervativnih elita, a potom pokazati političke implikacije te kritike te uputiti na mogućnosti drukčije Europe.

Ad 1 Dekonstruktivistička kritika dualne metafizike

Semantički obrat koji je izvršila fenomenološka i analitička filozofija *običnoga govora* i *znanstvenih sociolekata* generirao je relativizaciju novovjekovnog pojma istine i *skepticizam* prema važećim kategorijama novovjekovne znanstvene metafizike. Tim je obratom logika izgubila rang *ontološkog argumenta* i transformirala se u *semantički* koji više nema objektivnih

pretenzija nego samo subjektivno vađenje, ili kako je rekao William James: "Istinito je ono što nas na putu mišljenja vodi do napretka." U rečenici se više ne izriče istina nego relativni subjektivni smisao istine. Obrat koji su pripremili G. Frege i E. Husserl postao je općenito razumljivim kad ga je Thomas S. Kuhn plauzibilizirao jednostavnim pitanjem: *Kako nastaje nešto novo, ako ono nije već unaprijed ontološki ili historijski predodređeno?*

Na tragu tog pitanja gradila je svoje nove pojmove postmoderna kao široki intelektualni pokret koji se razvio ponajprije u umjetnosti glazbe i slikarstva, kasnije književnosti, da bi u filozofiji postao aktualnim pod etiketom *postmoderne* (Lyotard), *ekologije neznanja* (Luhmann) i *dekonstruktivizma* (Derrida).

Te su etikete nastale na tragu kritike *dualne metafizike* koja je zastupala tezu da iza manifestne zbilje postoji iskonskija i istinitija logička zbilja, ili da iza govorenja postoji jedan drugi govor jednoznačnih gramatičkih pravila koja se u govoru očituju. Istina prema toj tezi nije u govornom prikazu, nego u onom što se govorom prikazuje.

Aristotel je istinu tražio u ispravnome gramatičko-logičkom sudu. Pa je tako logika i gramatika bila mjera istinitosti govora. Što je bilo logički obrazloženo, bilo je istinito. Dijalog je bio put traženja jednoznačne logički evidentne istine. Kant je logiku učinio ontološkim preduvjetom mogućnosti, ne samo istinite spoznaje, nego i svega što jest, jer nam se sve što je predmet spoznaje pojavljuje isključivo pod logičko-gramatičkim preduvjetima pa se time preduvjeti spoznaje podudaraju s preduvjetima predmeta koji se spoznaju. Time je ontološki zajamčena objektivna spoznaja istine. Ta novovjekovna ontološki transformirana logika jest ključ za razumijevanje metafizike dvaju svjetova. Prema njoj je ovaj postojeći osjetilni svijet utemeljen u nadosjetilnom idejnom racionalnom svijetu. Ta je paradigma s brojnim varijacijama dominirala europskim razumijevanjem svijeta i istine od Platona do Hegela.

Hegel je ukinuo metafiziku dvaju svjetova. Prema njegovu mišljenju, istina ovoga osjetilnog svijeta nije zajamčena istinom onoga logičkog svijeta. Naprotiv, u postojećem je svijetu neposredno prisutna istina onoga logičkog svijeta, ili kako Hegel metaforički kaže, mi istinu dohvaćamo neposredno, a ne posredstvom medija koji "prelama zraku istine": *Istina je neposredno zrak sama*³. Moderno govoreći: *Medij je poruka*, a ne prenosilac poruke. Ne postoje dva svijeta, onaj prisutni koji nas okružuje i njegovi idejni ili logički preduvjeti koji se u tom svijetu adekvatnije ili neadekvatnije očituju. *Realni svijet je sva istina*.

³ Usporedi: Hegel, 2000. *Uvod*

Taj stav treba obrazložiti kako bi se razumio stav *dualne metafizike* koja iza svega što jest vidi neke prethodne duhove, strukture, ideje, čiste biti i slično. Sve što jest je, prema Hegelu, ideja u svojim različitim samoprikazima. Ideja na kraju to i spoznaje pa tako zna da je u svim fazama svojeg razvitka imala posla isključivo sa samom sobom u svojim različitim transformacijama, a ne s nečim po sebi različitim. Empirijski svijet i svijet čiste logike nisu dva različita svijeta koji se međusobno utemeljuju, nego jedan te isti u svojim različitim oblicima *samoprikazivanja*. Taj je Hegelov stav vrhunac novovjekovne znanstveno zasnovane metafizike i time točka mogućeg obrata.

Filozofija govora i fenomenologija započinju kritikom toga metafizičkog ukidanja dualne metafizike u Hegelovoj apsolutnoj filozofiji pitanjem o podrijetlu onih *značenja* koja nisu prethodno dana *u govoru* kao sustavu znakova. U središtu istraživanja više nije priroda, ideja, Bog, društvo koji se u govoru očituju, nego *govor* sam kao poseban medij. Taj se prvi korak post-hegelovske filozofije naziva *semantičkim obratom*. Više se ne istražuje ontološko podrijetlo svijeta nego *smisao* svijeta koji se označuje govorom kao sustavom znakova. Realitet svijeta je time stavljen u zagrade: Napušta se pitanje o postojanju i nastanku svijeta, a u središte zanimanja dolazi pitanje o smislu svijeta za spoznavajući subjekt. Smisao svijeta prisutan je u značenjima riječi i njihovim gramatičkim sklopovima, sve ostalo stavljeno je u zagrade. Mi ne propitujemo postojanje svijeta, nego smisao njegova postojanja koji nam je dostupan u značenjima govora.

Tom promjenom pitanja ili perspektive, promijenjen je i predmet istraživanja te pripremljen teren nove paradigme: Riječju, znanost više ne istražuje prirodu, nego svoje znanje o prirodi.

Dakako, ako se u značenju govornih znakova očituje smisao koji prethodi značenjima znakova, onda još uvijek ostajemo na tlu metafizike dvaju svjetova. Smisao je zauzeo mjesto staroga ontološkog prednacrtu svijeta koji se očituje u značenjima govornih znakova. S tom su se teškoćom mislioci hrvali pola stoljeća. Preliminarno pitanje mislilaca semantičkog obrata još dugo je ostalo zarobljeno paradigmatom metafizike dvaju svjetova i glasilu je: *O čemu govor govori?* Platon je na to pitanje odgovorio da govor govori o vječitim i nepromjenjivim idejama, Hegel je smatrao da je govor ideja sama. Rani je Heidegger bio uvjeren da *ono o čemu govor govori nije ništa govornoga*. Time je on isprva ostao vjeran dualnom određenju govora: u njemu se očituje naš egzistencijalni strah pred ništavilom. To znači da prije, ili iza govora, ne stoji samo svijet u kojem obitavamo, kako misle pozitivne znanosti, nego i naše egzistencijalno nahodjenje (*Befindlichkeit*). Govor je time medij u kojem se diferencirano očituje ono što postoji prije i neovisno o govoru, dakle smisao vječitih i nepromjenjivih ideja, kako je govorio Platon, ili je smisao govora identičan ideji, prema Hegelu, ili se u govoru očituje objektivno ustrojstvo svijeta, kako misle pozitivne znanosti, ili se u njemu

očituje smisao posebnoga narodnog duha i kulture, kako misle hermeneutičari, ali i Habermas, ili se u njemu prikazuju naši subjektivni osjećaji i nahođenja: strah, tjeskoba, smrt, kako je mislio Heidegger u *Sein und Zeit* ?

Govor time nije *prikaz samoga sebe* analogno Hegelovoj tezi da je sve što jest ideja, nego prikaz nečega drugog koje govoru podaruje značenje i naknadno komunikativnu funkciju. To su ostaci metafizičkog mišljenja u okviru semantičkog obrata.

Izlaz iz tih metafizičkih okvira ostvaruju postmodernisti i dekonstruktivisti radikalizacijom pitanja koje su postavili zastupnici semantičkog obrata. Njihovo pitanje glasi: *Što onda ako iza govora ne stoji ni ideja, ni logička struktura, ni naša nasmrt uplašena duša, ni okružujući svijet i drugi ljudi?* Što ako su sve te metafizičke inačice samo varijante pozitivizma kojima se jedno poznato stanje stvari objašnjava drugim isto tako poznatim stanjem stvari.

Sva su ta određenja govora još uvijek pod utjecajem metafizičke teze prema kojoj iza govora kojim govorimo i kojim se sporazumijevamo postoji neki bitniji drugi govor⁴ ili neka druga dublja realnost, neko prethodno stanje stvari, koje govor omogućuje, dajući mu značenje i komunikativnu funkciju.

Ali što ako te dublje pozadine nema: Što je onda naš govor ako se ne odnosi prema ničemu drugom nego samo prema sebi samome u skladu s Hegelovom kritikom Kantova transcendentalizma. Što je onda uopće naš govor: zar on govori samo o sebi samome kako sugerira Hegel čiji autopoietički sustav *nema okoline*? Odgovoru na to pitanje stremi radikalizirani semantički obrat, naime *dekonstruktivizam*.

Ako se u govoru ne očituje ni logička struktura uma, ni naša duša, ni svijet u kojem obitavamo, ni Bog stvoritelj, što je onda govor ako ne jamči ni jednoznačnu komunikaciju s drugim osobama, jer svatko na svoj način daje smisao riječima koje izgovara? Govor je tada oblik *označivanja* onoga što prethodno nikad nije bilo govorom označeno: *granica između govora i negovora, znanja i ne-znanja, smisla i besmisla, govora i šutnje*. Govorom se označuje smisao koji prije toga nikada nije bio nagovoren i tako nije postojao *ni u govoru ni prije njega*. Smisao koji nije govorom označen ne može se govorom pripočiti. Ta se teškoća očituje pri govornom označivanju novog smisla. Pri novom smislu poznatih riječi, ili pri novim riječima koje označuju novi smisao govor gubi pouzdanu komunikacijsku funkciju i onda kad komuniciramo s osobom istog govora. Inovaciju je teško govorom rastumačiti. Tu je teškoću možda moguće premostiti diskursom među osobama istoga govora. Ali što s osobama koje govore drukčijim govorom? Kako njima objasniti što govorom želimo objasniti?

⁴ Sybille Krämer i Ekkehard König, 2002., sv. 1592.

Rješavanju toga interlingvističkog i interkulturalnog problema primiće se Donald Davidson⁵ stavom da govor nije imenik, ili inventar svih stvari, da pače besubjektivni objektivni znanstveni odnos među stvarima, niti odnos osoba i stvari, nego komunikacija *među osobama*, a ona nipošto nije vezana samo uz govor. Komunicirati se može i *neverbalno*.

Da bi se osobe razumjele, nije potreban zajednički govor, jer univerzalno razumljiv zajednički govor ne postoji. Mi, doduše, govorimo i razumijemo hrvatski, ali svatko pod istim vokabularom i u istoj gramatici izriče nešto drugo što je, dakako, tek u diskursu moguće normalizirati do zadovoljavajuće komunikacije⁶. Kako, dakle, razumjeti stav da se Saturnovac i Hrvat mogu sporazumjeti iako nemaju zajednički govor?

Taj komunikativni problem nije moguće razriješiti diskursom. Hrvatski i saturnovski govor su *dvije nesumjerljive paradigme* pa se postavlja pitanje kako bez diskursa, jer on nije moguć među različitim idiomima, premostiti očiti komunikacijski jaz? Problem danas poprima razmjere političkoga spora u multilingvističkim zajednicama, kako u Europi, tako još više u globalnim relacijama. Nije svejedno brani li netko svoje interese u Europskom parlamentu na hrvatskom ili francuskom govoru. To osobito uznemiruje moćne Nijemce.

Ono što želimo priopćiti drugoj osobi, bez obzira na to kojim govorom govorila, nije prisutno ni u jednom od postojećih govora, pa ni u našem materinskom⁷, nego se uspostavlja tek u diskursu kojim pokušavamo drugoj osobi govorom priopćiti ili govorom označiti što smo rekli kad smo kazali *da je dan loše započeo*. No objašnjenje što pri tome mislimo ne možemo diskurzivno objasniti osobi koja govori saturnovski.

Ako to ne uspijemo, tada nam i u materinskom i u saturnovskom govoru ostaju na raspolaganju *negovorni* oblici komunikacije, pa tako prema D. Davidsonu nestaje granice između znanja nekoga govora i sporazumijevanja s ljudima vlastitog i drugog govora, pa je time otvoreno pitanje komunikacije negovornim terminima⁸.

Ljudi mogu uspostaviti komunikaciju i mimo svoje govorne kompetencije u nekome drugom mediju, ali pritom moraju znati što se tim medijem može, a što ne može izraziti. Time je revidiran tvrdi pojam nesumjerljivosti kakav je razvijen u teorijama prirodnih znanosti. Prirodnoznanstvene su teori-

⁵ Donald Davidson, 1990.: 282

⁶ Taj je fenomen uočio G. Frege te ga objasnio razlikujući subjektivne predodžbe od intersubjektivno razumljivih invarijantnih logičkih struktura značenja iskaza.

⁷ Usporedi J. Derrida, 2003., francuski original 1996.

⁸ Usporedi, Sybille Krämer, 2001.: 195

je nesumjerljivije (Ptolomej, Kopernik) ako se pretpostavi da one vrijede objektivno, dakle bez obzira na to postoje li ljudi ili ne. Ali ako je riječ o odnosu među ljudima koji govore različitim govorima, onda taj objektivizam tvrde nesumjerljivosti više ne funkcionira. Svakom je ptolomejevcu moguće objasniti Kopernikovu tezu bez obzira na to hoće li je on usvojiti ili ne. Ljudi se mogu sporazumjeti i onda kad govore posve različitim govorima kao Saturnovci i Hrvati i to je stanje stvari označeno revidiranim ili *mekim* pojmom nesumjerljivosti.

Wittgenstein je taj meki pojam nesumjerljivosti objasnio primjerom: "Ako netko nešto traži i kopa zemlju na određenom mjestu, time pokazuje da vjeruje kako je ono što traži tu"⁹. Tom je tezom o negovornoj komunikaciji omekšana Kuhnova teza o nesumjerljivosti znanstvenih teorija koje, navodno, vrijede objektivno, naime, neovisno o živim subjektima koji ih zastupaju. Ako uvažimo tezu da teorije zastupaju živi subjekti i da one bez njih nemaju nikakva značenja¹⁰, tada se time *tvrdi* pojam nesumjerljivosti ublažuje procesom prikazivanja (prevođenja) jednog medija u drugom pa se time, prema Davidsonu, uspostavlja komunikacija i među sugovornicima koji ne govore istim govorom. Dakako, samo prikazivanje jednog medija s pomoću drugoga nije ni izlaz iz dualne metafizike ni odgovor na pitanje kako nastaje nešto *posve novo* što nije prikazano ni u kojem mediju. Teorija prevođenja iz jednog medija u drugi, kao i teorija prevođenja jednog medija drugim, još je uvijek u okvirima pozitivističke dualne metafizike.

Thomas Kuhn je smatrao da subjekti destabiliziraju sigurnost znanstvenih teorija, jer semantički interveniraju u procese koji su semantički neutralni, jer se zbivaju neovisno o ljudskom razumijevanju prirodnih procesa. Istraživači samo konstatiraju promjene koje se zbivaju na teorijskom modelu u kojem se priroda očituje, ali ne i u prirodi samoj. Kad model prestaje primati signale iz mraka nepoznate prirode, tada istraživači mogu promijeniti model promatranja i prikazivanja i ta promjena modela ili paradigme ne mijenja prirodu nego samo model u kojem je prikazujemo, ili u kojem se ona očituje. Istraživači svojim djelovanjem izazivaju prirodu i pritom se susreću s njezinim očitovanjima koja nisu ni uzrokovali ni htjeli uzrokovati, ono novo pojavljuje se nepozvano. Ili, drukčije rečeno, ako odbacimo objektivistički pojam nesumjerljivosti koji počiva na fiktivnom isključenju promatrača prirodnog procesa u eksperimentalnom uređaju, tada shvaćamo da je eksperimentalni model u kojem nam se priroda pokazuje reducirani prikaz koji je moguće zamijeniti nekim drugim modelom prikazivanja, a da pritom nikada

⁹ Ludwig Wittgenstein, 1979.: 285.

¹⁰ Usporedi G. S. Brown, 1969.

neće doći do posvemašnjeg podudaranja¹¹ modela u kojem nam se priroda pojavljuje i prirode neovisno o tom modelu promatranja.

Zakon sile teže je oblik promatranja prirode, a ne prirodni zakon. Prirodu možemo znanstveno prikazivati, ali se naši prikazi neće nikada poistovjetiti s prirodom. Tim je uvidom doveden u pitanje Platonov i Kantov metafizički stav prema kojem se istini možemo aproksimativno približiti. Wittgenstein i njegov kasniji interpret G. S. Brown su vjeru u mogućnost znanstvenog dohvatanja potpune istine odbacili kao besmislicu.

Primijenimo li to kritičko relativiziranje znanstvenog uma na govor kao dominantni metafizički “medij prikazivanja” svega što jest, tada se nameće zaključak da je sve što se govorom prikazuje *govor sam*, jer ono *ne-govorno* i nije u govoru pa za govor *semantički i ne postoji* i stoga se o tome mora šutjeti¹². To, dakako, ne vrijedi za konvencionalno razlikovanje kuće i riječi kuća, jer u tom konvencionalnom smislu znamo da riječ kuća reprezentira objekt što ga možemo obići sa svih strana, kao i to da riječ kuća ne može izgorjeti. Riječ kuća se doista odnosi na kuću, ali kad je riječ o nečem semantički *novom* koje je *značenjski nepostojeće*, tada govor prestaje funkcionirati kao sredstvo priopćivanja i diskursa, jer ono čega nema u konvencionalnom značenju govora, to se govorom ne može priopćiti. U tom slučaju, prema Donaldu Davidsonu, moramo pokušati ono neizrecivo označiti nekim drugim medijem, dakle *negovornom komunikacijom*, ali i taj put katkad zakazuje. *Svijet u toj tjeskobnoj situaciji neizvjesnosti i dalje postoji, ono nepostojeće jest njegovo nepriopćeno značenje*.

Svijet je *permanently otvoren* za novo označivanje, ali svijet ne možemo definitivno označiti. To u političkom aspektu znači da je i *političko* permanentno otvoreno za politička i pravna označivanja. Paradoks koji difamira metafiziku dvaju svjetova glasi: Ono što se u govoru pojavljuje *jest samo govor i ništa više*. Tvrditi da se u govoru pojavljuje nešto što nije govor, sa semantičkog je stajališta *besmisao* ili *fantom*. Govor je autopoietički sustav koji permanentno označuje svoju već *označenu i neoznačenu* okolinu, ali govor nije sustav bez okoline kako je to slučaj s Hegelovim *apsolutnim duhom* koji je u sebe “usisao” svu okolinu.

Metafizika dvaju svjetova koja je počivala na uvjerenju da govor govori o onom što nije govor, bilo da mu supstancijalno prethodi ili postoji paralelno s njim kao svijet, kao bitak, kao ideja, kao Bog, zakoračila je u pozitivističko objašnjavanje postojećeg s postojećim i tako zatvorila oči za ono što

¹¹ G. Spencer Brown je pokazao da je posvemašnje podudaranje neke forme s onim što se u njoj pojavljuje besmisleno, jer je besmisleno isključiti promatrača iz procesa istraživanja. Usporedi: Brown, 1969.

¹² Ludwig Wittgenstein, 1961. paragraf 7.

semantički ne postoji i nikada nije postojalo, a ipak može poput fatuma razoriti sve te naše kule u zraku, jer *postoji mada nije označeno*.

Ako, pak, govoru u metafizičkoj tradiciji kauzalno ili teleološki prethodi sve što je govorom rečeno, onda vrijedi i obratno – da je iz govora kao “*pastira bitka*” moguće povratno kauzalno ili teleološki pokrenuti procese: primjerice govorom izazvati trudnoću¹³ ili iz riječi stvoriti svijet.

Treba, međutim, znati da kauzalitet i teleologija vrijede isključivo u govoru, pa je ontološka ili praktična primjena tih govornih struktura na realitet nasilje nad realitetom bremenito nepredvidivim efektima, pa i onda kad je riječ o redundantnim tehničkim napravama koje su proizišle iz eksperimentalno provjerenih prednacrta.

U skladu s tim, teorija ne stoji ni u kauzalnom ni u teleološkom odnosu s praksom kako je tvrdio Kant¹⁴. Teorija i praksa (govor i praksa) dva su različita oblika djelovanja koja imaju svoje uhodane komunikabilne konvencije, ali se svaka od tih djelatnosti različito odnosi prema svojoj semantički označenoj i neoznačenoj okolini, a međusobno se mogu samo semantički iritirati (prevoditi), jer ne stoje u hijerarhijskom odnosu uzrok – posljedica, sredstvo – svrha, nego postoje paralelno jedno pokraj drugog u odnosu semantičke iritacije.

Taj redefinirani odnos teorije i prakse zahtijeva i drukčije razumijevanje odnosa između govorne prakse i logičko-gramatičke strukture govora. Govorna praksa nije uvjetovana logikom i gramatikom. Logika i gramatika s tog stajališta nemaju funkciju Kantova transcendentnog apriorija govorne prakse. To znači da su govorenje kao komunikativno djelovanje i gramatička pravila govora različiti mediji koji stoje u odnosu *meke* nesumjerljivosti: *govorom se priopćuju smisao i značenja, a ne gramatička pravila*. Gramatika regulira govorenje samo na razini uhodanih konvencija, ali u odnosu prema neodređenom okolišu i semantičkim inovacijama govor se bitno razlikuje od gramatike, kao i gramatika od govornog djelovanja: govor služi komunikaciji i *semantičkim inovacijama*, a ne očitovanju gramatičkih regula.

Govorenje i gramatika dva su različita medija kojima se na različite načine možemo sporazumjeti. Možemo se sporazumjeti slijedeći gramatička pravila, ali i bez njih. Gramatičko je komuniciranje primarno tekstualno jer gramatika upravlja tekstovima. Tekstovi su bez poznavanja gramatike nerazumljivi i istodobno posve neovisni o komunikaciji živim govorom ili go-

¹³ Teorija o bezgrešnom začecu Marije vrijedi samo tekstualno i zato se Sveto pismo ne smije mijenjati. Augustin je svojom teorijom predestiniranoga grijeha htio reći da je Bog nepredvidiv i neumoljiv, da Bogom nije moguće raspolagati prema našim ljudskim kriterijima.

¹⁴ Immanuel Kant, *O općoj izreci: To bi u teoriji moglo biti ispravno, ali ne vrijedi u praksi*, u Kant, 2000.

vornim aktima. Tekstove ne bismo razumjeli bez gramatike, ali zatražiti čašu vode od sugovornika možemo posve neovisno o gramatici bilo kojeg pisma.

Ta se razlika govorne prakse i medija pisma najjasnije vidi na primjeru egipatskih hijeroglifa: oni nisu prikazivali egipatski govor, nego egipatski svijet. Champolion ih je dekriptirao otkrivši pravila njihove uporabe, ali otkrivši značenje hijeroglifa nije dopro do rekonstrukcije egipatskog govora nego do razumijevanja egipatskog svijeta kakav je prikazan u sličicama njihova pisma. Jedno je ono što nam se otkriva u govornoj praksi, a drugo ono što nam se otkriva gramatički, naime tekstualno, tj. *bez sugovornika i neovisno o sugovorniku*. Oni koji vladaju obama medijima mogu ih slobodno pa i samovoljno interpretirati ili prevoditi: govor na pismo i pismo na govor, no ti prijevodi nikad nisu vjerni jer su nesumjerljivi. Ono izgovoreno nije moguće bez ostatka napisati, ono napisano nije bez ostatka moguće objasniti riječima te se zato tekstovi interpretiraju ili prevode na govor. *Interpretacija je slobodan prijevod teksta u govor i obratno*.

Moć srednjovjekovnog svećenstva počivala je na njihovoj govornoj i literarnoj kompetenciji. Oni su sadržaj *Svetog pisma* prevodili ne samo nepismenim vjernicima, nego i onima koji nisu znali ni latinski, ni grčki ni hebrejski. Pismo, naime, nije zapisni govor, nego je pismo jedan, a govor drugi medij; među njima postoji odnos *meke nesumjerljivosti*, tj. prevodivosti ili semantičke iritacije. Prevoditi se može s pisma na pismo, s govora na govor, ali i s govora na pismo i s pisma na govor. Ti prijevodi nikad nisu vjerni jer ne stoje u kauzalnom odnosu, nego su medijski različiti prikazi poznate i nepoznate okoline. Okolina ne predodređuje kauzalno medijske prikaze. Okolina iritira medije ako su oni osjetljivi na te iritacije: Ušima ne možemo promatrati zalazak sunca, one su indiferentne prema svjetlu: ono ih ne iritira.

Među medijima postoji nepremostiva neravnoteža viška i manjka podudarnosti, ili jednoznačnosti. Prijevod govora na pismo, pisma na govor zbiva se na granici koju nije moguće vidjeti s jedne i s druge strane kako je mislila tradicionalna metafizika (osobito Hegel u *Fenomenologiji duha*). Ono što leži s druge strane granice govora ili pisma jest semantički *ništa* i stoga je načelno neprevodivo: Kad prevodimo njemački tekst, mi ne dopiremo do onoga što je tekst opisivao; pred sobom imamo samo tekst. Na toj se neprekoračivoj granici odvija kontraband ne samo s poznatim smislom i značenjima, nego i s onim nepoznatim koje još nikada nije bilo označeno ni govorom ni pismom, nego se tek označuje. To znači da ne postoji nikakva poznata ili nepoznata danost koja se u govoru otkriva, nego je ono što nam govor *prikazuje* jedina danost koju nam govor pruža i može pružiti. Ono čega u njemu nema, za to ne znamo, a ono što u njemu jest, čega u govoru ima, to uzalud tražimo izvan njega, jer ono što ćemo naći slijedeći govorne upute,

uvijek je drukčije kvalitete od govora. Nitko u životu neće naći pravdu koja je opisana govorom ili zapisana u zakonima¹⁵.

Na toj granici između konvencionalne uporabe govora i pisma i semantički odsutne okoline koja je neizgovorena i neopisana rađa se moralna odgovornost za skok u drugi medij, naime u djelovanje kojim se ono neizrečeno i neopisano objašnjava na drugi način: smrt Sokrata i Isusa. Na toj granici izrečenog i neizrečenoga (konvencionalnog i nekonvencionalnog djelovanja) rađa se tjeskoba koja nas određuje kao moralne osobe.

Ako je ono o čemu govor govori govor sam, a ne očitovanje nečega drugog, tada time još nije napuštena metafizička stilizacija diferencije čiji je središnji problem bio da se mišljenjem ili govorom posve približimo bitku samom. Teza da je ono o čemu govor govori govor sam, a ne neki bitak izvan govora, podudara se s tezom Hegelova autopoietičkog sustava bez okoliša.

Suprotno toj *zadnjoj* metafizičkoj tlapnji, mi se govorom možemo približiti samo granici govora, do mjesta na kojem govor gubi svoju komunikativnu, značenjsku funkciju, gdje postaje "nijem i gluh" pa nas ostavlja na cjedilu, jer je dotaknuo granicu koju kao govor ne može prekoračiti: "*Izvan teksta ne postoji ništa*"¹⁶. To se ništa ne može dohvatiti ni u drugom mediju, kako je mislio Donald Davidson, pa i Wittgenstein u jednoj fazi svog mišljenja, kad je izjavio: "Kad bi lav znao govoriti, mi ga ne bismo razumjeli, ali bismo ga svejedno izbjegavali jer ga razumijemo na drugi način."

Unutar uhodane monolingvističke zajednice postoje *konvencije*, dakle pravila uporabe riječi, odnosno logika i gramatika u funkciji normalne paradigme koja omogućuje lako sporazumijevanje o poznatim stvarima. Konvencije su pravila koja su u grčkoj literarnoj tradiciji nastala amalgamiranjem govorne i literarne prakse pa gramatička pravila počinju upravljati i živim govorom. To je amalgamiranje govorne i tekstualne prakse proizvelo predrasudu da je pismo samo zapisani govor. Ta se konvencionalna simbioza govora i pisma razbija kad je riječ o inovacijama koje prije nisu bile ni pismeno ni govorno označene. U tom slučaju ni Hrvatima ne pomažu gramatička pravila hrvatskoga pisma ni razumljiv leksik hrvatskoga govora, jer ono novo nije očitovanje gramatičkog pravila ni konvencionalnog leksika. Govorom je moguće označiti inovaciju, ali govornu inovaciju nije bez daljnijega moguće govorom priopćiti sugovorniku. Stara značenja riječi, teorije i paradigme ne propadaju preko noći, niti zato što su njihovi zastupnici pri-

¹⁵ Marxov *Kapital* nije prednacrtao za djelovanje, a oni koji su ga tako razumjeli i pokušali primijeniti, završili su u monstruoznim zločinima. Kad smo razumjeli nečiji govor ili kad smo razumjeli neki tekst, tada smo prispjeli na granicu teksta i govora; iza te granice ne postoji u *semantičkom smislu ništa*: dakle, ni ideja, ni transcendentalni preduvjeti mogućnosti onoga o čemu govor govori, ni naše egzistencijalno nahodenje, kako je mislio rani Heidegger.

¹⁶ J. Derrida, 1983.: 274

hvatili nova značenja i teorije, nego katkad samo zato što su umrli pa ih više nema tko zastupati. Francuski je kralj suočen s pogibijom prihvatio zahtjev da bude građanin, ali nije mogao razumjeti da više nije kralj kad je rođen kao kralj. Kad govorom označimo nešto što prije toga nikad nije bilo označeno, tada nas sugovornik ne razumije unatoč tomu što razumije komunikacijske konvencije. U tom trenutku pribjegavamo drugom mediju, primjerice eksperimentu u kojem ono što je teoretski bilo nerazumljivo vizibiliziramo. Derrida taj postupak, pod utjecajem Nietzschea, naziva promjenom promatralačke *perspektive*, Husserl to zove promjenom *intencije*, a mi promjenom *medija*. Eksperiment je, primjerice, jedna drukčije intencija, drukčija perspektiva ili drukčiji medij kojim možemo prikazati ili vizibilizirati inovaciju koja je u svom govornom i tekstualnom obliku ostala nerazumljivom ili neprovrjeljivom. Ljubavna izjava voljenoj osobi još ne znači dovoljno, ona tek iz naših ukupnih djelovanja može zaključiti što naše riječi znače i znače li doslovno to što voljenoj osobi priopćujemo. Djelovanja kao negovorna sredstva ili mediji sporazumijevanja vraćaju govorno sporazumijevanje u njegove granice. Djelovanja dekonstruiraju, ili detranscendentaliziraju govor pokazujući da govorom ne možemo supstituirati ono negovorno. Govor nije preduvjet mogućnosti pojavljivanja onoga negovornog pa se iz govorne perspektive ne vidi što će se dogoditi kad govorni projekt pokušamo ozbiljiti. Dakako, govor isto tako detranscendentalizira ili dekonstruira djelovanja. Na granici djelovanja izvire govor kao fiktivni nastavak neizvršivog i neizvršenog djelovanja. Djelovanja su drukčiji mediji sporazumijevanja od govora. Među različitim medijima, perspektivama, intencijama ne postoji *hijerarhijski odnos* nego *paralelizam*. Ni jedna perspektiva nije dominantna kao u logocentričnoj ili fonocentričnoj metafizičkoj tradiciji, kako kaže Derrida, niti se perspektive ukidaju ili prevladavaju kao niže, više ili manje vrijedne. To je u skladu i s Feyerabendovom devizom *anything goes*, tj. komunikacija je moguća u različitim medijima pa se u tom smislu ne može reći da neki medij zastarijeva. Svi mediji postoje paralelno i uvijek ih je moguće aktivirati: za ljudske se oči Sunce i dalje vrti oko Zemlje. Identifikacijom obaju medija govora i pisma izvršeno je njihovo amalgamiranje pa se smatralo da je fonetičko pismo više dijalektičko jedinstvo vida i sluha: slovo i vidimo i čujemo. Tom je *simbiozom* pismo – govor, govor – pismo postalo dominantnim medijem očitovanja istine i dominantnim sredstvom komunikacije, ali s tom je *amalgamizacijom* samo *fiktivno* ukinuta razlika između govorne i literarne prakse jer nije moguće poistovjetiti vid i sluh.

Ljudi su govorili prije nego što su otkrili pismo, gramatiku i logiku i prije nego su te medije ontologizirali i tako i govoru pretpostavili gramatiku kao da se ona očituje u govoru i predodređuje smisao govora. Govorna je praksa neovisna o gramatičkim konvencijama. Gramatičke konvencije imaju općenitije važenje od govorne prakse pa je stoga sintaksa pisma pouzdanije sred-

stvo sporazumijevanja među osobama od govorne semantike¹⁷ jer je semantika govorne prakse u mnogome subjektivnija, ona pokriva Wittgensteinov pojam *privatnoga govora*. Svaka osoba na drugi način daje smisao konvencionalnom leksiku. Funkcija diskursa u govornoj komunikativnoj praksi jest da stalno korigira nekonvencionalna značenja riječi i time pridonosi razjašnjavanju semantičkih diferencija, a time i uzajamnom razumijevanju. Kad se sporazum ne može postići diskursom, tada je moguće pribjeći nekom drugom mediju.

Sintaktičke *konvencije* omogućuju ilokacijsku, ili komunikativnu (intersubjektivnu) recepciju privatnih semantika, ali pritom se mora uvažiti *anonimija značenja*¹⁸ riječi. Značenja riječi su neovisna o tome kako ih neki pojedinac u svojoj govornoj praksi upotrebljava.

U govoru se ne očituju gramatičke, logičke ili ontološke predstrukture sporazumijevanja, nego se govorenjem uspostavlja veza među sugovornicima. "Razumijevanje govora kao *razumijevanje osoba* može biti samo razumijevanje iskaza, a ne razumijevanje ma kakvih gramatičkih pravila govora"¹⁹. Tom se tezom jasno razlikuje razgovor među ljudima od simboličkih struktura kao odnosa među stvarima u smislu $E = mc^2$ ²⁰.

Svi ti stavovi o mekoj nesumjerljivosti medija, o njihovoj nesvodivosti jednog na drugi ostaju još uvijek bremeniti predrasudama dualne metafizike. Suprotno tome, konačna poruka dekonstruktivizma jest da je svaki medij, bilo praksa ili teorija, bilo pismo ili govor, suočen s vlastitom *anonimnom okolinom* koja je istodobno izreciva i neizreciva i koja postoji paradoksalno na semantički nepostojeći način. Označivanje semantički anonimne okoline je inovacija. *Umjesto traženja besmislenoga konačnog rješenja, dekonstruktivisti nude procese destruiranja svih konačnih rješenja procesom imenovanja novog smisla u postojećem.*

¹⁷ Donald Davidson, 1990.: 393.

¹⁸ Donald Davidson, ibidem: 385

¹⁹ Sybille Krämer, ibidem: 194

²⁰ U obama slučajevima i u znanstvenom sociolektu koji prikazuje odnose među stvarima i u ljudskome prirodnom govoru poseban su problem inovacije jer one nisu ni sintaktički ni semantički priopćive pa se u tom slučaju razumijevanje među osobama uspostavlja *djelovanjem*, a u prirodnim znanostima *eksperimentom*. U prirodnim znanostima *eksperimenti* objašnjavaju ono što teorija nije mogla objasniti ili dokazati, jer su se različite teorije sukobljavale kao nesumjerljive, primjerice Newton i Einstein. Einsteinova teorija o korpuskularnoj prirodi svjetla objašnjena je astronomskim promatranjima koja su potvrdila da se kozmička zraka ugiba pri prolasku pokraj Sunca. Dakako, eksperimentalna potvrda Einsteinove teorije svjetlosti nije antikvirala važenje Newtonove mehanike, ona još uvijek funkcionira paralelno s teorijom relativnosti.

*Ad 2 Kako je moguć ustav Europe bez europskog naroda i države**Seminarska utopija*

I

Prema euroskeptičkoj tezi, EU nije moguća kao politička zajednica, budući da nema europskog naroda kao *demokratske okoline* koja bi jamčila njezin ustavni poredak. Prema toj tezi svakom ustavu treba neki *predustavni autoritet* koji jamči za ustavno-pravni poredak. Toj tezi treba parirati s prikazanim dekonstruktivističkim stavom prema kojem pravom i pravednošću ne mogu raspolagati narodi i države, jer pravo i pravednost imaju vlastiti autonomni subjektivitet koji se razlikuje od političkoga.²¹

Euroskeptici u zamjenu za nedostajući europski narod kao subjekt europskog ustava nude njegov surogat, naime tezu o *kulturnom identitetu Europe*, ili pak različite ustavne tradicije vodećih europskih država Francuske, Engleske i Njemačke pokušavaju kanalizirati u proces konvergencije prema jedinstvenom europskom ustavu, očekujući da će ustav proizvesti europski narod koji će ga legitimirati. Takvu kliznu simbiozu triju različitih ustavnih tradicija ipak još ne smatraju skokom u izvorno europski konstitucionalizam²², jer i takvoj ustavnoj simbiozi nedostaje europski narod. Euroskeptici je, naime, teško prihvatiti tezu da je Europu moguće transformirati u političku zajednicu samo na temelju ideološkog i konstitucionalnog jedinstva prema uzoru na Schmittovo razumijevanje kršćanstva u njegovoj političkoj funkciji suverenog autoriteta koji je legitimirao pravni poredak srednjovjekovne Europe²³.

S dekonstruktivističkog je stajališta, naprotiv, sporno čemu uopće legitimirati neki ustavni poredak s bilo kojim predustavnim singularnim autoritetom? Za njih pravo i pravednost mogu sami sebe legitimirati, stoga europski ustav za njih može vrijediti i bez europskog naroda i europske države.

Da Europsku Uniju nije moguće izgraditi prema uzoru na novovjekovne nacionalne ustavne države, na to ne treba trošiti riječi. U Europskoj se Uniji miješaju internacionalni i supranacionalni momenti i te različite forme političkog jedinstva nije moguće ni *dijalektički prevladati*, ni *amalgamirati*, niti izvoditi jedne iz drugih. Novu paradigmu očito nije moguće naći pukim preslagivanjem različitih konstitucionalnih tradicija i kulturno-ideoloških ana-

²¹ O tome Nicklas Luhmann: “Treba imati na umu da Habermas ne razlikuje politički sistem od pravnog sistema, nego konceptu pravne države traži zajednički temelj legitimacije i prava i politike.” N. Luhmann, *Die Politik der Gesellschaft*, Suhrkamp, 2002., str. 125; isto usporedi N. Luhmann, *Ausdifferenzierung des Rechts*, Suhrkamp 1999., str. 155.

²² Usporedi: Hans Vorländer, 2004., str. 39.

²³ Carl Schmitt, 1984.

logija. Riječju, Europska Unija ne može biti izvedena ni iz svojih ideoloških ni iz svojih kulturoloških i konstitucionalnih predstruktura, jer takvo se njezino utemeljenje kreće u aporijama dualne metafizike, što konstitucionalisti i teoretičari europskoga kulturnog identiteta i sami kontrafaktički uviđaju. Europa nije tvorevina u kojoj se očituju njezine historijske ili konstitucionalne predstrukture, nego politička i pravna tvorevina *sui generis* koja rješava prezentne probleme političkih i pravnih odnosa među Europljanima, kako god se i prema kojoj osnovi razlikovali ili bili slični.

Traganje za novom europskom ustavno-političkom paradigmom, drukčijom od modela nacionalnih država, pokušat ćemo odrediti analizom dekonstruktivističke kritike praktičkih stavova dualne metafizike koja političko i pravno djelovanje tumači iz unaprijed poznatih predpolitičkih i predustavnih uvjeta.

Habermas i Derrida svojim različitim mišljenjem Europske Unije kao političke zajednice dobro ilustriraju te frontove. Habermas svojim komunikativno reformiranim transcendentalizmom ostaje vjeran dualističkom određenju politike iz biti govora kao preduvjeta mogućnosti komunikativne zajednice. U govoru se, prema negovu mišljenju, očituje ono što je različito od govora, naime *ukupna tradicija neke zajednice*²⁴. A ta je narodna, pa i europska kulturna i druga tradicija, neupitni apriorij, ili predrazumijevanje koje omogućuje građansko sporazumijevanje u konkretnoj nacionalnoj državi, a perspektivno i u Europskoj Uniji kao tradicijski uvjetovanoj komunikativnoj zajednici.

Svojim pojmom *detranscendentalizacije* on tvrdi da tradicijsko predrazumijevanje političkih procesa nema narav zatvorne kategorijalne strukture kao u Kanta, nego se u komunikaciji i diskursu permanentno mijenja pod utjecajem privatnih tradicija i semantika²⁵.

Prema Habermasu, govor se kao sublimat svih tradicija pod utjecajem privatnih semantika, u procesu permanentne interpretacije svojih konvencionalnih značenja otvara promjenama i tako permanentno *detranscendentalizira*. Tim otvaranjem transcendentalne sfere permanentnim promjenama dualna metafizika nije napuštena, nego samo transformirana. Historijski uvjetovano *predrazumijevanje govora* još uvijek ostaje preduvjetom komunikativnog djelovanja i govorne prakse koja prethodi demokratskom odlučivanju i fungira kao preduvjet političkog djelovanja. Demokracija je time preduvjetovana stabilnim komunikativnim, historijski i govorno predoblikova-

²⁴ Usporedi, u tom kontekstu, isti Bubnerov hermeneutički argument: Bubner, 2002.

²⁵ Otud on izvodi i razliku *kommunikacije* i *diskursa*. Diskurs ima zadaću da otklanja nesporazume i teškoće koje nastaju u komunikaciji te je otuda diskurs moguć samo u okvirima narodnoga govora. Teza je izravno euroskeptična, usmjerena protiv dominacije francuskog i engleskoga govora u europskim institucijama.

nim uvjetima. Tamo gdje nije moguće komunikativno djelovanje, nije moguća ni demokracija. *To znači da govor za Habermasa nije autopoietički medij komunikacije među osobama, nego povijesno proizvedeni sustav znakova koji tek omogućuje komunikaciju među osobama.* Tom je tezom Habermas Kantov bezvremenski univerzalizam reducirao historijskim sadržajem, ali ga načelno nije promijenio. Kant je smatrao da se svi narodi služe istim formalnim zakonima uma pa su time dio istog čovječanstva, koje je stoga moguće pravno i politički organizirati u kozmopolisu. Habermas taj Kantov univerzalizam reducira na historijski oblikovanu komunikativnu ili *govornu zajednicu* koja omogućuje diskurzivnu praksu i permanentnu interpretaciju njezinih govornih preduvjeta, a time i kontinuiranu transformaciju i napredak pravno-političkog poretka.

Dakako, takva je permanentna interpretacija govornih preduvjeta komunikacije i pravno-političkog poretka zajamčena u nacionalnim državama, ali ne i u Europi. Prema Habermasu, Europa je konglomerat različitih povijesnih tradicija i različitih komunikativnih zajednica u funkciji transcendentalnog apriorija pravnog poretka svake od tih nacionalnih država. Prema njegovu mišljenju, stoga, nije moguć kozmopolis, a Europa kao politička zajednica pod uvjetom *amalgamizacije* njezinih različitih tradicija. Habermas se ipak ne deklarira kao euroskeptik Bubnerova kova, nego kao hermeneutičar smatra da je Europska Unija moguća kao kulturom legitimirana zajednica²⁶.

Habermas ne misli, poput Bubnera, da su pouke novije europske povijesti labavi surogati tradicionalnoga narodnog suvereniteta, nego da su te povijesne pouke preduvjeti komunikativnog i diskurzivnog djelovanja koji ne isključuju demokratsku legitimaciju pravnog poretka, nego joj komunikativno prethode. Bubner i Habermas razlikuju se u detalju, ne u načelu. Bubner je apologet narodnog suverena kao *neposrednog* izvora i garanta pravnog poretka. Habermas narodnog suverena komunikativno posreduje i time *zatvorenu* narodnu zajednicu relativizira europskim kulturnim naslijeđem koje će aproksimativno omogućiti i demokratsko odlučivanje u Europskoj Uniji. On stoga ne isključuje integracijsko djelovanje europske tradicije, dakle takozvanoga europskog identiteta kao sekundarnoga (ideološkog) garanta europskog demokratski legitimiranoga političkog poretka.

Habermasova detranscendentalizacija Kantova formalnog uma sredstvi-
ma povijesne tradicije u funkciji preduvjeta mogućnosti komunikacije i dis-
kursu bitno se razlikuje od Derridina *ultra-transcendentalizma*, ili *dekon-*
struktivizma. Derrida, naime, *dekonstruira i hermeneutički i komunikativno*

²⁶ Rüdiger Bubner, 2002.: 192. Habermasovu skepsu glede mogućnosti kozmopolisa radikalizira od njega konzervativniji euroskeptik Rüdiger Bubner koji bez uvijanja tvrdi: "Na mjesto nepostojećega narodnog suverena može kao jamac pravnog poretka stupiti novija europska povijest u svojoj prevladajućoj interpretaciji. Dakako, historijske pouke nisu nikad tako jednoznačne da bi se samo na njima mogle izgraditi političke institucije".

revidirani pojam transcendentizma pokušavajući nakon nacionalne države kao političke paradigme formulirati novu političku paradigmu koja ne bi ugrožavala multikulturalnu Europu.

Za razliku od Habermasa, Derrida smatra da je europsko jedinstvo proizvod inovativnoga (dekonstruktivističkog) političkog i pravnog djelovanja koje generira određenu političko-pravnu tradiciju, a ne učinak historijske tradicije kao preduvjeta političkog jedinstva²⁷ i njegove ustavno-pravne regulacije. *Riječju, europska pravno-politička tradicija i takozvani kulturni identitet Europe nisu preduvjeti mogućnosti europskoga političkog i ustavno-pravnog jedinstva nego učinak kreativne europske politike i kreativnoga europskog prava.*

Razlika između Habermasove teorije komunikativnog djelovanja i Derrida dekonstruktivizma temelji se na različitom razumijevanju odnosa pravnog i političkog djelovanja. *Ponajprije* pravno i političko djelovanje dva su različita oblika djelovanja, ili dva medija koja ne stoje ni u hijerhijskom ni u kauzalnom odnosu uvjeta i uvjetovanog, nego postoje paralelno jedan uz drugi u *semantičkoj sprezi* meke nesumjerljivosti. *Nadalje*, pravno politički realitet nije za Derridu historijski predkonstruiran kao u Habermasa, nego upravo suprotno: pravno i političko djelovanje konstituiraju historijsko i konvencionalno razumijevanje pravnog i političkog djelovanja. Pritom nije riječ o izvrtanju teza nego o nečemu trećem, naime o *nepredvidivoj inovaciji* kao činu izlaska iz hermeneutičkog *circulus vitiosus* prema kojem pravo ograničava politiku, ili politika pravo, ili pak jedno i drugo konstituira historijska tradicija u funkciji hermeneutičkog *apriorija* politike i prava.

Derrida pokušava objasniti narav političke i pravne inovacije iz njih samih bez predpolitičkih i predustavno-pravnih uvjeta. U tom nastojanju on revidira tradicionalni odnos političkog djelovanja i njegove okoline. *Okolina* političkog i pravnog djelovanja kao različitih autopoietičkih medija je, prema dekonstruktivistima, politički *anonimna, ili nemarkirana*. Kreativna ili inovativna politika djeluje u anonimnom neoznačenom ambijentu, dakle bez unaprijed određene političke volje bilo kako određenog suverena jer takav je suveren i sam sebi neraspoloživ i nepredvidiv. I narodna je volja, ne samo samoj sebi nego i svakom drugom autoritetu, nepredvidiva i neraspoloživa. Ilustrirajmo tu anonimnu *odsutnu prisutnost* suverenog autoriteta pravnog i političkog djelovanja na primjeru pravnog djelovanja. Ono što je određeno pisanim zakonom u pravnom smislu je *sve*, a ono čega u zakonu nema, dakle *zločini* koji se još nisu dogodili i *pravda* koja još nije ozako-

²⁷ S tog Habermasova stajališta postaje sada razumljivim odakle toliko rasprava o povijesnom identitetu Europe; naime o onom zajedničkom naslijeđu koje jamči njezin identitet: antička i kršćanska tradicija, znanost i tehnika i slično.

njena, u juridičkom su smislu *ništa*. Dekonstruktivisti nastoje *vizibilizirati* odsutnu prisutnost zločina i pravde u zakonu samom²⁸.

Franz Kafka u svojoj kratkoj priči *Pred zakonom*²⁹ upućuje na paradoksalni status toga odsutno-prisutnoga iracionalnog viška smisla u zakonu samom. Kafka u priči vizibilizira paradoksalni smisao zakona koji s jedne strane vrijedi za sve građane jednako, a s druge je strane besmislen za pojedica koji traži njegovu zaštitu. Kafka drukčije od navedenih teoretičara ilustrira paradoks zakona koji je istodobno iracionalan i racionalan. Time on drukčije od Schmittova pojma *creatio ex nihilo* relativizira pojam *iracionalnog rezidua* upućujući na paradoksalnu ambivalentnost zakona.

Evo Kafkine priče!

Svi ljudi žele izići iz opasnog zakonski neodređenoga prirodnog stanja i živjeti pod zaštitom zakona, zakonito ili u zakonu. No, je li zakon dovoljno prostran da svi uđu u njega i tako se baš svi potpuno u njemu spase.

Evo njegova odgovora u priči:

Pred vratima zakona stoji čovjek koji želi ući u zakon, ali ulaz čuva naoružani stražar koji mu to ne dopušta. Time je rečeno da je život u zakonu privilegij onih koji su unutra, a hendikep svih koji žive izvan zakona. Zakon je demarkacijska crta koja jedne uključuje a druge isključuje iz svog okrilja. Čovjek želi ući u zakon da bi stekao prava kojih je izvan zakona lišen. No, može li on ta željena zakonita prava steći ulaskom u zakon pred čijim vratima čeka. Evo paradoksalne poante Kafkine priče koja vizibilizira imanentni besmisao zakona za pojedinca. Čekajući pred vratima zakona cijeli život, čovjek neprekidno razgovara s čuvarom zakona i, naposljetku, pred samu smrt postavlja čuvaru ključno pitanje: “Svi teže zakonu”, reče čovjek, “ali kako to da tijekom tolikih godina nitko osim mene nije zatražio da uđe?” Stražar uvidi da je čovjek pri kraju života i da bi dohvatio njegov već umirući sluh, on zaurla na čovjeka: “Ovdje nitko nije mogao dobiti pristup, jer taj je ulaz bio određen samo za tebe. Ja sad odlazim i zatvaram ga”³⁰.

Što je pouka?

²⁸ Zakonom neobuhvaćena pravda i zločini mogu se odrediti i kao *prirodno stanje*, pod uvjetom da nije određeno kao u Hobbesa i Lockeja kao samovoljna sloboda, nego je posve *anonimno* i *neodređeno*. U tom su pravcu Walter Benjamin, Max Weber i Carl Schmitt anonimnost prirodnog stanja odredili kao *iracionalni reziduum* zakona. Taj se iracionalni reziduum, kao i u Kanta, uvijek pojavljuje pod prethodno danim zakonskim preduvjetima, dakle na formalno predodređeni način.

²⁹ Franz Kafka, *Erzählungen*, Reclam, Stuttgart, 1996.: 178/179.

³⁰ Kafka, *ibidem*: 179

Svaki pojedinac traži za sebe zakonita prava. Tih individualnih prava u zakonu koji vrijedi za sve jednako nema, ne može, niti smije biti. Onaj tko u zakonu traži svoja ekskluzivna prava, trebao bi imati i poseban ulaz u zakon, ali taj individualni ulaz u zakon ne postoji. Stoga svatko umire izvan zakona. Zakon načelno zatvara vrata svakom nepredvidivom pojedincu: on je *posve gluh* za pojedinca. Zakon jednostavno ne propušta u svoje paragrafe ono *ništa* o kojem govori C. Schmitt jer kad bi to dopustio, tada bi kršenje zakona bio jedini oblik ulaska pojedinca u zakon. To je paradoks zakona: *zakon vrijedi za sve podjednako i ni za koga posebno*. Taj paradoks između općeg i posebnog važenja zakona kao izvor inoviranja zakona istražuju dekonstruktivisti. Oni smatraju da Schmittovo odlučivanje *ex nihilo* ne može biti mjerodavno za promjene zakona jer: *Zakon se može mijenjati samo na zakonit način i nikako drukčije. Ili, moć zakona je zakon sam, a ne njegovi transcendentni preduvjeti kao u Schmitta koji transcendentno Ništa misli kao preduvjet mogućnosti promjene zakona, a ne kao imanentnu transcendenciju* (Husserl).

Dekonstruktivisti odbacuju mogućnosti inovacija zakona *ex nihilo*, dakle ništavilo u funkciji transcendentnog *apriorija* svake inovacije kako je naučavao Schmitt, jer *za njih je još neozakonjena pravednost na semantički odsutan način prisutna u zakonu, a ne izvan njega*.

Postoje, međutim, slučajevi koji pripadaju jednom drugom paradoksu. U Kanta suveren stoji iznad zakona, a u suvremenim državama sukladno toj tradiciji članovi zakonodavnog tijela, dok imaju svoj temporalno ograničeni mandat uživaju imunitet od zakona: *Njih zakon štiti, a oni su zaštićeni od zakona*. To znači da je suveren nedodirljiv poput Boga, jer kao vrhovna vlast nema ni iznad ni pokraj sebe druge vlasti koja bi ga ograničavala: *Nemo contra Deum nisi Deus ipse*.

Novovjekovno određenje suvereniteta kao političkog samouzroka (*causa sui*) nema pokraj sebe *okoline* koja bi ga ograničavala i suodređivala: "Suverenitet je najviša vladalačka moć koja nije izvedena iz druge moći."³¹ To teološko određenje suvereniteta danas je dovedeno u pitanje.

Tako, primjerice, Hans Vorländer zaključuje: "U modernoj demokratskoj ustavnoj državi gdje je vlast podijeljena, središnje mjesto suvereniteta ostaje *praznim*. Nije, naime, moguće imenovati neki kolektivni subjekt koji bi mogao sam za sebe pretendirati na suverenost. Na to prazno mjesto stupa ustav i reklamira time svoju supremaciju"³². Posljedica te ustavne supremacije jest *jurifikacija* politike koja je opet u suprotnosti s demokratskim izvorima suverenosti. Budući da Vorländer, kao i toliki drugi teoretičari, odnos ustava i

³¹ Carl Schmitt, 1979.: 12

³² H. Vorländer, *ibidem*: 38.

politike misli kauzalno i teleološki (s obzirom na krajnju političku svrhu), on ne vidi kako bi bilo moguće obrazložiti europski ustav kad nema političkog subjekta koji bi ga legitimirao³³ i istodobno tvrdi da u suvremenoj podjeli vlasti nema tog subjekta koji bi mogao pretendirati na singularni suverenitet³⁴.

S jedne se strane utvrđuje da zbog diobe vlasti i stranačkog pluralizma više nema jedinstvenog suverena ni u granicama nacionalnih država, a s druge se strane tvrdi da ne može biti europskog ustava bez jedinstvenoga europskog naroda kao singularnog subjekta, koji bi demokratski legitimirao ustav Europske Unije. Za Europu se traži jedinstveni suveren kojeg se u nacionalnim državama osporava.

Dekonstruktivisti misle taj odnos ustava i njegove političke, odnosno demokratske, okoline drukčije. Ustav i demokracija ne odnose se jedno prema drugom kauzalno, ali niti kao dva zatvorena autopoietička sustava, kako je isprva mislio Luhmann, nego se ustav i demokracija s jedne strane međusobno semantički iritiraju, a s *drugom su stranom* okrenuti semantički nemarkiranoj okolini koja *semantički neodređeno suodređuje* političke, demokratske i ustavne transformacije.

Nije, dakle, singularni narodni suveren napustio svoje mjesto na koje se ugurala jurifikacija politike, nego su i ustav i politika jednom svojom stranom okrenuti semantički *neoznačenom mjestu* u koje može ući i ono *nepredvidivo*. Ta neodređenost utječe na autogenerativno inoviranje ustavnog medija bez demokratske procedure, kao i na slobodno autopoietičko mijenjanje medija politike i demokracije bez ustavnih ograničenja. Riječju, ustav se mijenja samo na ustavni način, kao što se i politika mijenja snagom vlastitog osmišljavanja semantički nemarkiranih političkih iritacija.

Može se reći da su u europskoj ustavno-pravnoj kulturi na djelu procesi za koje pravnici znaju da njima ne mogu do kraja ovladati, i zašto to ne mogu. Europska ustavno-pravna kultura došla je, naime, do točke u kojoj više ne zna kako ustavno-pravno odoljeti inflaciji ustavno nereguliranih političkih procesa i ustavno nereguliranih ljudskih prava.

Može li se ta prijetnja kaosom otkloniti silom ustava samog, ili samo uz pomoć demokratski legitimirane *izvanustavne represivne sile*, tj. može li ustav vrijediti samo uz pomoć izvanustavne suverene sile ili je dovoljno jak

³³ H. Vorländer kaže: Iako različiti tipovi europskih ustavnih koncepcija (engleske, francuske i njemačke) konvergiraju, ipak ta konvergencija ne predstavlja kvalitativni skok u europski konstitucionalizam. Usporedi *ibidem*: 39. Naime, ne postoji europski demos koji bi mogao djelovati kao *pouvoir constituant*. *Ibidem*: 40.

³⁴ Treba napomenuti da *trodioba vlasti* nije odlučujući pokazatelj odsutnosti singularnog suverena. Za relativiranje pojma suvereniteta odlučujuće su *političke stranke*. Njihova je funkcija da spriječe homogenizaciju biračkog tijela do razine koja bi demokratski legitimirala diktaturu.

da može sam ozakoniti ustavno neoznačenu pravdu, kao i sankcionirati protustavna djelovanja? Odgovor na to pitanje presudan je za sudbinu Europske Unije kao političke zajednice *sui generis*. Njezina je sadašnja slabost prema euroskepticima to što iza europskog prava i predloženog ustava ne stoji suverena moć *europskog demosa* koji bi ga i legitimirao i silom provodio i mijenjao. Paradoksalno, upravo *odsutnost* te demokratske sile kao jamca europskoga pravnog poretka fungira kao anonimni garant europskog prava i političkog jedinstva *sui generis*. Bez toga anonimnog, neraspoloživog suverena Europska Unija ne bi bila moguća ni u onom obliku u kakvom je danas.

Danas svaka nacionalna država, u skladu s odredbama vlastitog demokratski legitimiranog ustava, može ustati od zajedničkoga europskog stola. Europsko se pravo danas poštuje samo političkom voljom nacionalnih elita država članica i protiv te volje ne djeluje nikakva viša volja. Na posljetku, i sam europski ustav mora se plebiscitarno, ili parlamentarno, ratificirati u državama članicama, prije nego počne vrijediti. Njegovo usvajanje ne ovisi o volji građana EU-a, ako oni postoje, nego visi o niti dobre volje građana, odnosno političkih elita nacionalnih država.

Postavlja se pitanje je li moguća Europska Unija kao ustavna zajednica snagom samog ustava kao autonomnog medija, neovisnog o blagonaklonoj demokratskoj političkoj volji građana nacionalnih država članica, odnosno europskih građana, ili je taj kauzalni odnos politike, demokracije i ustava još tako jak da će slomiti Uniju kao zajednicu *sui generis* i sve vratiti na početno nejedinstvo. Na to pitanje ili-ili pokušava odgovoriti J. Derrida u svom spisu "*Gesetzeskraft – Der mystische Grund der Autorität*"³⁵.

³⁵ Derrida, 1991. Naslov originala: *Force de loi. Le fondement mystique de l'autorité*, izvorno englesko izdanje, *Deconstruction and the Possibility of Justice*, The Cardozo Law Review, vol. 11, July/August 1990. No. 5/6 New York.

Literatura

- Brown, G. S., 1969.: *Laws of Form*, Allen & Unwin, London
- Bubner, R., 2002.: *Polis und Staat*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Davidson, D., 1990.: *Wahrheit und Interpretation*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Derrida, J., 1998.: *Aporien. Sterben – auf die “Grenze der Wahrheit”*, Fink (Wilhelm), München
- Derrida, J., 2003.: *Die Einsprachigkeit des Anderen*, Fink (Wilhelm), München.
- Derrida, J., 1983.: *Grammatologie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Derrida, J., 1991.: *Gesetzeskraft – “Der mythische Grund der Autorität”*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Hegel, G.W.F., 2000.: *Fenomenologija duha*, Naklada Ljevak, Zagreb
- Kafka, F., 1996.: *Erzählungen*, Reclam, Stuttgart
- Kant, I., 2000.: *Pravno-politički spisi*, Politička kultura, Zagreb
- Krämer, S., 2001.: *Sprache, Sprechakt, Kommunikation*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Krämer, S. und Ekkehard König, 2002.: *Gibt es eine Sprache hinter dem Sprechen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Schmitt, C., 1984.: *Römischer Katholizismus und politische Form*, Klett-Cotta / J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, Stuttgart
- Schmitt, C., 1979. *Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin
- Vorländer, H., 2004.: *Die drei Entwicklungswege des Konstitutionalismus in Europa u Die Europäische Union als Verfassungsordnung*, BWV
- Wittgenstein, L., 1979.: *On Certainty*, Basil Blackwell, Oxford
- Wittgenstein, L., 1961.: *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge and Kegan Paul, London

Davor Rodin

A CONSTITUTION WITHOUT THE STATE AND THE PEOPLE (1)

Summary

Looking at the European Constitution and the legal attainments of the European Union from the perspective of the modern nation-state leads to aporia and Euroskepticism since the European Union has never been, nor will it ever be, a political community modelled after the nation-state. The nation-state as a constitutional institution is not tantamount to political processes; it is one of the historical options of the political. The state and politics cannot be equated: the nation-state is a political institution while politics is a process with various alter-

natives of institutionalization. These two sides, the *constitutional state* and the *political processes*, are in the relationship of *soft incommensurability* and it is not quite possible to equate them in some higher association. Equating the constitutional state and the political activity in present-day debates on the European Constitution results in Euroskepticism. Conservative theoreticians of the state and politics cannot study the constitutional state separately from political processes. For them Europe is possible solely as a constitutional state with democratic legitimation; otherwise it will never come into being. These theoreticians view the relationship between the constitution and politics as the means-ends or cause-effect category, and not as an open-ended process between two *unequatable media* that are semantically mutually irritating. The goal of the European politics is not a European state, nor is the goal of the European constitution to curb the spontaneity of European political processes. The European Union is an open-ended semantic relationship between its legal attainments and its political processes. Consequently, the concept of democracy as a political form will have to be redefined.

The European Union as a political community *sui generis* should be explained from the perspective of contemporary theories evolved along the lines of the linguistic and deconstructivist reversal of the modern substantialist rationalism, universalism and cosmopolitanism. The major contribution of these post-modern theories is that they do not consider political reality as an objective given, but as a construct for which we know how it was produced so that we can change it. This means that the object of study is not the constitutional-legal reality but the knowledge of the constitutional-legal reality that is continuously expanded by means of the new designations of the semantically *nonexistent political environment*. The European Constitution and the European politics are in the relationship of mutual semantic irritation, but are not identical and will never become identical.

Key words: European Constitution, European Union, nation-state, people, political processes, Euroskepticism, substantialistic rationalism, deconstruction, unequatable media, incommensurability, semantic irritation



Mailing address: Fakultet političkih znanosti, Lepušićeva 6,
HR 10 000 Zagreb. *E-mail:* davor.rodin@zg.htnet.hr